Durkheim e o Estudo das Representações

CUSTÓDIA SELMA SENA

1 — INTRODUÇÃO

Dado que as formas de pensar do homem constituem, para a Antropologia, via de acesso obrigatória para a compreensão das relações que objetivamente estabelecem os homens entre si e com a natureza, a ideologia postula-se para nós como um tema privilegiado de reflexão. Considerando ainda os grandes investimentos que as ciências sociais têm feito atualmente na discussão dessa problemática, parece-nos extremamente adequado retomar algumas formulações clássicas a respeito. A história da ciência é rica em exemplos de como a volta aos pensadores clássicos, à luz de uma formulação atual, permite que se repense certas questões teóricas sob novas perspectivas.

É com esse espírito que retomamos as reflexões da Escola Sociológica Francesa sobre representações coletivas, centrando-nos na figura de seu fundador e maior teórico, Émile Durkheim. Fundamentamos essa opção sobre três pontos cruciais: 1) foi no âmbito dessa escola que as representações coletivas se constituíram como objeto propriamente sociológico; 2) essas representações foram eleitas pela Escola como um dos objetos privilegiados de reflexão, o que desde já fundamenta nossa própria via de acesso a ela; 3) o refinamento teórico alcançado pela Escola para abordar esse objeto específico, posteriormente raras vezes encontrado, reforça a posição clássica que ocupa: as representações passam a ser área de exame obrigatório em Antropologia, da qual a Escola é a referência, seja como exemplo de vigor teórico-metodológico, seja como uma fonte de inspiração acadêmica.

Não há, em nossa eleição de Durkheim como o representante máximo dessa Escola, nenhuma intenção reducionista em relação aos outros acadêmicos que a compunham. Marcel Mauss, Hubert, Bouglé, Fauconnet, Halbwachs, Hertz, Lévy-

Bruhl e tantos outros são nomes que também trouxeram contribuições das mais profícuas para o entendimento do fenômeno social. Centramos nossa análise sobre o pensamento durkheimiano por sua relevância como formulador de um modelo metodológico que constitui a marca da própria Escola. A compreensão dos trabalhos sociológicos levados a cabo pelos membros da Escola — e dos quais o *Année Sociologique* constitui a expressão mais acabada — passa, necessariamente, pelo sistema teórico proposto e desenvolvido por Émile Durkheim.

Por se tratar de um clássico de leitura obrigatória para quem quer que se interesse pelas ciências do homem e dada a grande disponibilidade de publicações que se dedicam à análise da obra de Émile Durkheim, dispensamo-nos de reproduzir aqui sua biografia e remetemos o leitor ao final deste trabalho onde encontrará a indicação completa de suas obras e uma mostra selecionada de seus comentadores.

Importa-nos reter apenas que Durkheim viveu o final do século XIX e começo do século XX (1858-1917), período marcado pela consolidação da oposição entre o capital e o trabalho, o que gerava uma série de conflitos assim chamados "as questões sociais". Afora todas as mudanças tecnológicas revolucionárias dessa época, a expansão do capitalismo monopolista provocara uma série de mudanças que atingiam toda a estrutura tradicional da França: da laicização do ensino à organização operária, toda a base da sociedade estava sendo revolvida. Durkheim foi profundamente marcado por essas "questões sociais" de seu tempo e seu próprio projeto sociológico o demonstra: o papel da sociologia é a extensão do racionalismo científico à conduta humana. A aplicação da ciência à compreensão dos fenômenos sociais fornece à sociedade uma base racional para as reformas. Todo o sentido desse seu socialismo reformista pode ser melhor dimensionado pela consideração de que ele se inseria em seu próprio sistema teórico, através da distinção entre o Normal e o Patológico. Apesar de essa distinção se basear em critérios objetivos — normalidade significando generalidade no interior de uma espécie social, num momento determinado de sua evolução —, ela encontra seu fundamento numa concepção valorativa: a harmonia corresponde ao estado de saúde social. Sendo o objetivo do organismo social a manutenção desse estado saudável, a identificação científica dos fenômenos mórbidos pode orientar a sua cura. Porém, as reformas não são empreendimentos de indivíduos ou grupos no interior da sociedade, mas resultado da consciência que a sociedade toma de si. Na verdade, para Comte como para Durkheim, a reforma mais essencial e prioritária era a re-

forma moral: "A ciência dos fatos morais, tal como eu a entendo, é precisamente a razão humana aplicada à ordem moral, inicialmente para conhecê-la e compreendê-la e, em seguida, para orientar suas transformações" (Durkheim: 1970 [1924] : 87).

Em *De la Division du Travail Social* (1893), após uma investigação científica do fenômeno da divisão do trabalho e da localização das causas de sua anomia nas sociedades modernas, Durkheim apresenta como proposta prática a reorganização das corporações profissionais, único órgão capaz de regulamentar as relações entre o indivíduo e o grupo. Também em *Le Suicide* (1897), as corporações novamente aparecem como o instrumento por excelência de integração social. Não há, como quer Aron (1967), nenhuma incompatibilidade entre essa orientação científica da prática e seu conceito de ciência enquanto ciência daquilo que é, em oposição à arte (técnica) que se interessa pelo que deve ser. Nas conclusões de *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1895), é bastante claro ao desvincular seu método de todas as correntes filosóficas e partidos políticos, de toda ideologia, enfim. Mas a reforma social está, nesse autor, completamente esvaziada de seu conteúdo político. A função primeira da ciência é conhecer e, em seguida, fornecer os resultados de sua investigação à sociedade. Também Durkheim, como todo bom filósofo humanista francês, trazia como herança as reflexões dos socialistas utópicos, especialmente, Hobbes e Saint-Simon.

Se voltarmos à concepção durkheimiana de sociedade harmônica, poderemos entender o lugar que o consenso ocupa em sua teoria do social. Com efeito, toda a possibilidade de manutenção de um estado de paz na sociedade repousa na existência de sentimentos comuns aos indivíduos, sentimentos criados pela posse de uma linguagem, de um sistema de crenças, de uma moral, de um direito, de um sistema lógico comuns; em suma, pelo fato de os indivíduos compartilharem as mesmas representações coletivas.

O fenômeno das representações possui uma característica ímpar em relação aos outros fatos sociais: ele é a manifestação da vida psíquica desse sujeito coletivo que é a sociedade e, assim, campo privilegiado de observação da forma como a sociologia empírica executa o movimento que desloca o ponto de partida do conhecimento do homem do indivíduo para a sociedade. Todas as sugestões que a sociologia pode oferecer à filosofia em sua reflexão sobre as condições do conhecimento se originaram na investigação sociológica das representações. É nesse terreno, mais do que em qualquer outro, que Durkheim

exercita o equilíbrio entre uma orientação empírica — legado, principalmente, de Bacon e Stuart Mill — e seu racionalismo cartesiano. Todo o seu esforço, na questão das representações, é submeter a razão à experiência sensível, sem reduzi-la a um epifenômeno da matéria individual. Resgatar as manifestações do homem dos últimos redutos do irracionalismo, essa é a medida de sua tarefa em relação à religião e à moral. Eis em que medida ele participava do advento e consolidação do estado positivo, do qual o nascimento da sociologia científica não era senão a confirmação.

Proponho aqui discutir alguns aspectos centrais de seu pensamento, o que pressupõe uma familiaridade do leitor com suas obras mais fundamentais. Nossa discussão toma seus textos originais como ponto de partida e pretende descobrir os fundamentos das questões mais recorrentes em sua produção teórica, sem a preocupação de reproduzir a ordem cronológica do aparecimento dos trabalhos, ou de apresentar um sumário das principais obras aqui tratadas, razão pela qual discriminamos no final todas as referências necessárias.

2. QUESTÕES METODOLÓGICAS

Todas as questões mais centrais e recorrentes do pensamento durkheimiano já aparecem em embrião em sua tese de doutorado apresentada em 1893, *De la Division du Travail Social:* o próprio objetivo do livro é mostrar como a relação indivíduo/sociedade levada, em aparência, ao paradoxo nas sociedades atuais ou industrializadas, postula-se sobre outro ângulo a partir de uma perspectiva sociológica.[1] E essa perspectiva é a que vê a divisão do trabalho como um fenômeno primordialmente moral cuja função é promover a solidariedade social, condição de existência de qualquer sociedade. A relevância do fenômeno moral em sua obra que, supunha-se, respondia a uma idêntica relevância no âmbito da sociedade (da mesma forma que a solidariedade social é, igualmente, a base da sociedade e seu ponto de partida teórico) foi objeto de vários cursos e artigos e constituiria sua grande obra, não fosse a morte interrompê-lo em 1917.

Também a proeminência e anterioridade da sociedade perante o indivíduo, que constitui um dos postulados básicos de

---

(1) Sociológica, aqui, opõe-se a uma visão "economicista" que reduzia o fenômeno da divisão do trabalho a seu aspecto puramente econômico.

sua teoria, encontra-se presente nesta sua tese, encarnada nos dois tipos de solidariedade mecânica e orgânica.

Todavia, *De la Division du Travail Social* (1893) aparecerá aqui como um exemplo do que seria um trabalho sociológico científico, no sentido de que possuía o mesmo padrão de observação e explicação vigente nas ciências da natureza. Esse trabalho indica, portanto, e de forma concreta, a possibilidade da explicação empírico-indutiva na sociologia, a possibilidade de uma sociologia positiva ou de uma ciência sociológica com *status* idêntico ao dos outros ramos da ciência. Seu segundo aspecto, mas não menos relevante, é o de haver sido o ponto de partida para a elaboração, em 1895, de *Les Règles de la Methóde Sociologique,* obra não somente pioneira no gênero, mas condensadora de "uma teoria da investigação sociológica" (Fernandes, (1959 [1972] : 78).

Segundo a concepção de ciência de Durkheim, o primeiro passo consistia, no caso da constituição de uma sociologia científica, em determinar seu objeto, em fundar a realidade desse objeto. Não é por outra razão, aliás, que seu procedimento inicial ao estudar qualquer fenômeno é resgatar o objeto das consciências individuais, é torná-lo independente; nesse sentido real (e em seguida), demonstrar sua origem social. Assim, em *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* (1912), o fenômeno da religião é redimensionado objetivamente, do mesmo modo que a essência do livro *Sociologie et Philosophie* (1924) é mostrar a realidade das representações coletivas e, portanto, também, dos valores morais.

É de acordo com essas concepções que os dois capítulos iniciais de *Les Règles de la Methóde Sociologique* estão dedicados à delimitação e observação do campo de investigação da sociologia. É necessário, de início, saber o que são os fatos sociais, isto é, qual o conjunto de objetos específicos do reino social cujo conhecimento demande procedimentos também específicos — um método sociológico — criado *a partir dos dados e conforme a sua natureza:* "Uma vez que podemos, pela sensação, alcançar o exterior das coisas, é lícito afirmar, em suma: a ciência, para ser objetiva, não deve partir de conceitos que se formaram sem ela, mas da sensação" (1974 [1895] : 37). Esse é o verdadeiro sentido de se tratar os fatos sociais como coisas, quer dizer, como fenômenos com a mesma realidade das coisas, que se opõem ao conhecimento por mera introspecção, que existem exterior e independentemente do sujeito conhecedor e que exigem, portanto, ter-se em relação a eles a mesma atitude mental que os cientistas da natureza têm perante o reino natural. Pelo fato de a Sociologia tratar de fenômenos do

cotidiano do homem, a ilusão de sua transparência é criada. Pareceria ser suficiente analisar em nossa consciência a idéia que temos do fenômeno para que ele se tornasse conhecido. Reside nisso todo o sentido da recomendação durkheimiana de se afastar as representações e noções que cotidianamente elaboramos sobre os fenômenos sociais.

A ênfase na independência do objeto em relação ao sujeito cognoscente — condição da existência de uma ciência objetiva — é responsável, dentro da teoria durkheimiana, pela eleição do caráter coercitivo do fato social como seu aspecto fundamental. Com efeito, a coerção exercida pelo objeto não provém apenas de sua exterioridade e anterioridade perante o indivíduo, mas também por ter como origem uma instância moralmente superior: a sociedade. O primeiro aspecto da coerção (aquele proveniente de sua exterioridade e anterioridade: o indivíduo já encontra ao nascer a maioria das instituições sociais, produto do trabalho de sucessivas gerações; elas o precedem e o ultrapassam) é externamente reconhecível através da resistência, no plano do conhecimento, que os fatos sociais oferecem à compreensão introspectiva e, na praxis, a serem modificados.

Quanto ao segundo aspecto da coerção, diríamos seu aspecto propriamente moral, se deixa reconhecer do exterior pela existência de sanções sociais que caracterizam e acompanham as normas sociais, a obrigatoriedade do fato social, responsável por sua generalidade no âmbito de uma sociedade (é geral porque é coletivo). No entanto, se Durkheim se detém mais no aspecto objetivo da coerção — o que desde já se explica a partir de sua proposta empírico-indutiva —, o aspecto subjetivo é, em sua obra, objeto de discussão, principalmente, com a Filosofia. O bem, contrapartida do dever, é um elemento importante do consenso. A obrigatoriedade da norma deixa de ser uma mera imposição a partir da sociedade e tornar-se desejável ao indivíduo. O que nos é imposto do exterior passa a ser visto, ilusoriamente, como um produto de nossa própria elaboração: a coerção se transforma em "consenso espontâneo" pela via da socialização e, principalmente, através da educação, seu instrumento por excelência. Ficariam, assim, elucidadas as condições de formação do consenso social, muito embora permaneça como um axioma a questão filosófica da superioridade moral da sociedade. Vemos que a eleição do aspecto coercitivo do fato social encontra sua fundamentação na maneira própria de se conceber a relação sujeito/objeto, além do que, deriva da própria natureza dos fatos.

Metodologicamente, essa postura vai opor-se à possibilidade do conhecimento social por introspecção e vai justificar a construção de aparatos específicos de observação e explicação do social. Como o passo inicial do conhecimento repousa na sensação e, portanto, no reconhecimento de um caráter visível, exterior, do dado, a caracterização do fato social por seu aspecto coercitivo não seria nada mais que um procedimento metodológico. Aqui, podemos retomar a importância da definição na produção teórico-metodológica da Escola. Ela se configura como um instrumento heurístico na medida em que permite serem agrupados em categorias um conjunto de dados que possuam características exteriores comuns. E como é ilógico que a aparência do fenômeno não reflita, ainda que de forma obscura, algo de suas propriedades mais intrínsecas, a definição já constitui o primeiro passo da investigação. O processo subseqüente levará, sem dúvida, ao reconhecimento das distinções fundamentais dos dados agrupados e à formação de tipos, mas a definição inicial consiste num processo de comparação e homogeneização, pois resgata o dado de suas particularidades individuais, retendo dele apenas as características mais gerais. É a definição, enfim, que torna o dado apreensível pela ciência:

> "A primeira tarefa do sociólogo deve ser, pois, definir as coisas de que trata, a fim de que se saiba e de que ele próprio saiba, do que está cuidando. Essa é a condição primeira e mais indispensável de toda possibilidade de prova e de toda verificação; com efeito, uma teoria não pode ser controlada senão quando se sabe reconhecer os fatos de que deve dar conta. E mais ainda, uma vez que é pela definição inicial que se constitui o próprio objeto da ciência, este será coisa ou não, segundo a maneira pela qual for feita a definição" (Durkheim, 1974 [1895] : 30).

São, neste sentido, as críticas de Durkheim a Comte que, embora reconhecendo o caráter de coisa dos fatos sociais, tomou a idéia que fazia deles ao invés de partir da sensação. O conhecimento científico, como o senso comum, tem a mesma matéria como ponto de partida; eles apenas se distanciam no processo de tratamento dessa matéria. A possibilidade lógica de se chegar à estrutura mais profunda do fato social, a partir de suas características exteriores, é assegurada pela existência de relações necessárias na natureza (no sentido de reino social):

"... a menos que o princípio de causalidade não passe de vã palavra, quando determinados caracteres são encontrados de maneira idêntica e sem nenhuma exceção em todos os fenômenos de uma certa ordem, podemos estar seguros de que se ligam estreitamente à natureza destes últimos e deles são solidários... () constituem o elo primeiro e indispensável da cadeia que a ciência desenrolará a seguir, no decorrer de suas explicações" (1974 [1895] : 37).

Quando eu creditava à definição a função de tornar o dado apreensível pela ciência, queria dizer que ela é responsável pela formação de tipos. Ao contrário das formas individuais que os fenômenos revestem a despeito de serem essencialmente os mesmos, a noção de tipo remete a uma construção metodológica que consiste em homogeneizar os dados, em libertá-los de seus aspectos contingenciais, em torná-los objeto da ciência. A construção desses objetos científicos agrupados sob uma categoria não descaracteriza, como superficialmente parece fazê-lo, a riqueza empírica com que os fenômenos se apresentam. Ela constitui uma etapa de abstração necessária no processo de conhecimento. Posteriormente, ao se determinar as causas e funções dos fenômenos estudados, é ainda a noção de tipos que vai permitir ao pesquisador dar conta das distintas configurações do real. As relações entre os tipos é a mesma que a da classificação lógica que parte de uma categoria mais inclusiva, como a noção de gênero, e desce hierarquicamente às de espécie, classe, subclasse, etc. A ciência se inicia com a classificação. Era isso que a Escola Sociológica Francesa fazia, em termos da Sociologia.

Em *Le Suicide* (1897), por exemplo, Durkheim começa definindo esse fenômeno por seus caracteres exteriores, o que tem como conseqüência a exclusão de coisas até então assim chamadas ou a inclusão de outras nunca a ele associadas. Em seguida, passa-se à construção estatística do tipo — as taxas de suicídio. O final da investigação irá mostrar que, partindo-se de uma categoria abstrata — o suicídio —, chega-se a três tipos de suicídios: o altruísta, o anômico e o egoísta, que permitem dar conta das diversas formas que o fenômeno reveste empiricamente.

O que foi dito para categorias de objetos particulares é também extensível às sociedades. A princípio, a sociedade é uma abstração; o que existe são sociedades concretas, incomparáveis entre si em sua particularidade. A condição de existência de uma Ciência da Sociedade repousa, portanto, na pos-

sibilidade de reduzir a heterogeneidade empírica das diversas sociedades através da constituição e classificação de tipos sociais. A infinitude de sociedades particulares estaria, assim, agrupada num número finito de tipos sociais, como espécies de um mesmo gênero, com suas características, também infinitamente variáveis, subsumidas em um "pequeno número destes caracteres, cuidadosamente escolhidos" (1974 [1895] : 69). Há aqui duas questões que necessitam ser detalhadamente discutidas. Vimos que a constituição de tipos sociais é condição da existência de uma ciência geral da sociedade. Vista em seu particularismo, cada sociedade só poderia ser apreendida pela história[2] e toda possibilidade de comparação e, portanto, de generalização, estaria destruída. A outra alternativa seria o adiamento "do estabelecimento da sociologia até a época, indefinidamente afastada, em que a história, no estudo que efetua das sociedades particulares, tivesse alcançado resultados assaz objetivos e definidos para que pudessem ser utilmente comparados" (1974 [1895] : 68). No entanto, a legitimidade da inferência indutiva nas ciências sociais, procedimento em que repousa toda a sociologia durkheimiana, possibilita a constituição de tipos numa fase inicial da ciência:

> "Com efeito, é inexato que a ciência não possa instituir leis senão depois de ter passado em revista todos os fatos que as leis exprimem, nem formar gêneros senão depois de ter descrito, integralmente, todos os indivíduos que compreendem. O verdadeiro método experimental tende a substituir os fatos vulgares que não são demonstrativos senão sob a condição de serem numerosos e que, por conseguinte, não permitem senão conclusão sempre suspeita, pelos fatos *decisivos* ou *cruciais*, como dizia Bacon, os quais, por si mesmos e independentemente de sua quantidade, apresentam valor e interesse científico" (1974 [1895] : 69).

(2) A concepção durkheiminiana de história, enquanto disciplina, é de que ela se constitui na ciência do particular por excelência, uma ciência especial. Se a sociologia não pudesse pleitear a construção de tipos sociais, ela só poderia se constituir como ciência da sociedade quando a história houvesse feito o inventário das várias sociedades particulares. Quanto à sua visão do processo histórico, ela é, essencialmente, quantitativista. A evolução das sociedades se dá a partir da justaposição de segmentos mais simples e os vários tipos sociais de uma mesma espécie não constituem senão momentos dessa evolução. O processo de transformação social se origina e se cumpre dentro dos limites de um tipo e a noção de processo está ausente de sua teoria.

Evidentemente, a escolha das propriedades características dos tipos sociais obedece a uma determinada concepção do processo de formação das sociedades a qual é, em Durkheim, como sabemos, baseada na noção de justaposição de segmentos. A complexidade de uma sociedade é diretamente proporcional ao número e ao modo como os segmentos simples ou iniciais se combinam para firmá-la. A partir de uma classificação sobre esta base, pode-se generalizar para as sociedades particulares, correspondentes a um tipo social determinado, aquilo que se observou para sociedades da mesma espécie. "E mesmo em muitos casos, bastará uma observação só mas bem feita, assim como, muitas vezes uma única experiência bem conduzida chega para o estabelecimento de uma lei" (1974 [1895] : 90).

O exemplo mais típico de generalização sobre um caso particular é aquele fornecido pelo estudo do fenômeno religioso, a partir do totemismo de clã. Em *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* (1912), toda uma teoria da religião é formulada, apesar de tomar como base um tipo específico de sistema social: as sociedades australianas. A recorrência e a fundamentação desse procedimento serão posteriormente discutidas, pois o que interessa, por hora, é apenas tomar esse trabalho como um exemplo de como o conhecimento de um fenômeno se estendia, em sua produção teórica, para muito além de sua base empírica imediata. A discussão precedente tem por objetivo realçar o lugar ocupado pelo método comparativo em sua sociologia.

Toda a possibilidade de a ciência cumprir sua função de orientadora racional da praxis é dada pela objetividade da distinção entre o normal e o patológico, ou entre os "fenômenos que são como deviam ser e os que deviam ser diferentes do que são" (1974 [1895] : 41). O cientista possui formas de determinar se o estado de uma sociedade é anômico ou harmônico, desde que esse estado seja considerado para um tipo social determinado, num momento determinado de sua história, e desde que seja geral para a média das sociedades desta espécie. Vemos, pois, que é o grau de generalidade de um fenômeno numa espécie que determinará sua normalidade ou anormalidade. O grau de generalidade é um fator objetivo, passível de ser medido por técnicas estatísticas e parece estar colocado fora de toda discussão valorativa. No entanto, parece-nos que todo o exorcismo deixa de fora um *a priori* fundamental: a suposição de que o estado natural das sociedades tende para o equilíbrio e a harmonia. A relação desarmônica

entre o indivíduo e o grupo gera, no seio da sociedade, tanto uma divisão anômica do trabalho, quanto uma taxa patológica de suicídios. A definição de sociedade já pressupõe que o interesse último do grupo é a promoção do bem-estar individual.

Nesse sentido é que a vida social se torna desejável e que seu aspecto coercitivo deixa de constituir uma violência ao indivíduo. Se baseada apenas numa supremacia material, a coerção social nunca levaria ao consenso. É a dependência e o reconhecimento pelo indivíduo de que ela (a sociedade) encarna valores morais mais altos que completa a relação. Esse meio moral é um dos aspectos da sociedade. Ele compõe-se de coisas e de representações de um suporte material e de valores. E é justamente no meio social formado pela união de coisas e representações que se deve buscar a explicação dos fenômenos sociais. Explicar é descobrir entre os fenômenos sociais a relação de causalidade necessariamente estabelecida entre eles e o social e a relação de correspondência existente entre as funções que desempenham e as necessidades do todo social. Logicamente, a primeira etapa é prioritária. Quanto à determinação das funções, está ausente qualquer discussão teleológica. A concepção durkheimiana de organismo social não era apenas analógica. Ele concebia a sociedade como um organismo cujos órgãos tinham por função primordial a preservação da ordem vital e cuja ordem deveria ser mantida independentemente de questões transcendentais, como as de finalidade e conveniência das instituições.

Havendo estabelecido que a explicação dos fatos sociais deve ser buscada no substrato social (a hierarquização dos distintos níveis do real é a condição necessária para o estabelecimento de relações de causalidade), resta explicitar o método através do qual a causa eficiente de um fenômeno é estabelecida. Nas ciências sociais, o substituto correspondente à experimentação direta nas ciências naturais é o método comparativo. A utilização desse método só é legítima se se postula para o reino social o mesmo determinismo vigente no reino da natureza. Não é por outra razão que toda a discussão durkheimiana sobre a constituição da sociologia refere-se à demonstração da naturalidade do reino social. O laço de causalidade entre os fenômenos sociais está na própria natureza dos fenômenos, ele é um postulado empírico; o investigador deve apenas descobri-lo. A determinação dessa relação necessária reside em que cada efeito só pode ter por causa um mesmo fenômeno. Dentre os processos do método comparativo, o mais adequado

à Sociologia é o das variações concomitantes de que o exemplo mais perfeito é *Le Suicide* (1897).

Segundo Lévi-Strauss (1974), a escolha durkheimiana do método das variações concomitantes como instrumento sociológico por excelência repousa em seu desconhecimento de que todos os fatos sociais estão ligados. Assim, a presença recorrente de dois fenômenos pode não ser indicadora de uma relação de causalidade, mas expressiva da solidariedade dos fatos de uma sociedade. Porém, essa escolha é compatível com sua forma de utilização da indução, pois dispensa-se, nesse processo das variações, o exame de um número infinito de casos, optando-se por séries de variações regularmente constituídas. A comparação de séries de variações constituídas entre espécies, o método genético, é o mais adequado à concepção durkheimiana de constituição das sociedades. O ponto de partida é o tipo mais rudimentar e, subseqüentemente, o acompanhamento de sua complexificação progressiva. Em *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, esse procedimento de reprodução lógica da constituição histórica do fenômeno é amplamente utilizado. O totemismo de clã é o todo mais simples e histórica e logicamente primeiro: é, por conseguinte, o ponto de partida de sua teoria da religião.

Devemos voltar, uma vez mais, à base da explicação sociológica positivista, à noção de substrato social.(3) Essa noção é em Durkheim bastante empobrecida, pois aponta para uma perspectiva estática, quantitativista, geo-demográfica: número de indivíduos associados, número de segmentos formados, forma de distribuição espacial, número de vias de comunicação. Isso é compatível com sua noção de evolução das sociedades mais simples (menor número de segmentos justapostos) às mais complexas (maior número de segmentos) e com a idéia de que a densidade é responsável pela mudança qualitativa do todo. Remete, ainda, à necessidade de uma proximidade física e moral entre os indivíduos como condição da manutenção de um código comum e, portanto, do consenso. A qualidade do social não está ao nível desse substrato, embora não se possa explicá-la sem referência a ele. Essa qualidade se constitui, ao nível superior das representações coletivas, da mesma forma que o cérebro é o *locus* de um pensamento que o ultrapassa. A relação entre as representações e seu substrato será detalhadamente discutida mais adiante.

---

(3) O estudo do número e forma de associação dos segmentos, vias de comunicação, numa palavra, do substrato social é função da Morfologia Social, ramo especial da Sociologia.

3 — A SOCIOLOGIA POSITIVA E A FILOSOFIA

> "É raro que uma ciência em estado embrionário não se veja obrigada a filosofar para afirmar sua posição: ela estabelece seus fundamentos distinguindo-se das demais. Convida os espíritos a refletirem sobre as relações das ciências entre si, as diferenças de métodos, a hierarquia das formas do ser, questões essas que implicam numa filosofia" (1970 [1924] : 8).

A reflexão sobre a constituição de uma sociologia positiva e sobre suas possibilidades no plano epistemológico equivalem, realmente, a uma grande parte da obra da Escola Sociológica Francesa. Discutindo, explicitamente, com a psicologia e a filosofia, tradicionalmente dedicadas à reflexão sobre o homem, ou cotidianamente em seu "métier", todo o esforço de Durkheim se dirige à ruptura com as formas de compreensão das relações entre os homens que tinham no indivíduo seu ponto de partida e à afirmação da possibilidade do conhecimento objetivo no reino social.

Como bem o nota Raymond Aron (1967), Durkheim não explicita, mas parece crer, com Comte, que o estágio atual — o das sociedades modernas, industrializadas — seria o último estágio da evolução da humanidade — o estado positivo — caracterizado pelo predomínio da ciência enquanto expressão máxima do pensamento racional. O próprio surgimento da sociologia positiva, que ele não só presenciava como engendrava, não confirmava senão a extensão do racional a um reino até então aparentemente impenetrável pela ciência: o social. E dentro de sua concepção, esse fato assume uma importância fundamental, pois o predomínio de uma forma de pensamento no âmbito de uma sociedade é uma característica definidora de seu tipo. Da mesma forma que a religião constituiu a primeira manifestação pensante do homem, forma e conteúdo de um pensamento que se forjava, núcleo de onde saíram, por diferenciação, todas as outras representações coletivas, a ciência, como sua expressão mais perfeita, como símbolo de uma razão totalmente desenvolvida, poderia se constituir em sua última manifestação. "Saída da religião, a ciência tende a substituí-la em tudo o que diz respeito às funções cognoscitivas e intelectuais" (Durkheim, 1968 [1912] : 440).

No primeiro momento da constituição da sociologia positiva importava estabelecer o fundamento em que repousaria seu arcabouço, a saber: fundar a realidade de seu objeto, os fenômenos sociais. Era necessário mostrar que os fenômenos

sociais tinham a mesma realidade que os fenômenos materiais, embora possuíssem uma natureza especial; que eles existiam exteriormente à consciência do sujeito cognoscente e resistiam, portanto, ao conhecimento por introspecção, enfim, que o reino social era um reino natural, isto é, sujeito às mesmas leis necessárias que regulam a natureza. Todo o sentido da ênfase durkheimiana na exterioridade do objeto, pode-se dizer mesmo o seu grande dogma, não respondia senão à necessidade de tornar os fenômenos sociais objetos da ciência. Receoso da ilusão de transparência com que se apresentam os fenômenos sociais, dado que constituem objeto de reflexão tanto do cientista como do homem comum, procurava artifícios metodológicos que neutralizassem ao máximo o envolvimento do sujeito. A primazia do objeto em relação ao sujeito é seu postulado filosófico fundamental. Partia da concepção de que o objeto não só é anterior e exterior, como constrangedor do sujeito: ao nível epistemológico, chega-se a conhecê-lo através de procedimentos conforme a sua natureza: melhor dito, o objeto se deixa descobrir. Ao nível da praxis, o agente social é mais um receptor de coerções que um transformador ativo do meio social. Esta forma específica de concepção está implícita em toda a sua teoria do fato social. Seu ponto de partida é a sociedade, historicamente anterior e moralmente superior ao indivíduo: apenas vivendo em e na sociedade, a noção e consciência de individualidade foi possível; a dependência do indivíduo perante a sociedade e, portanto, o reconhecimento de sua autoridade, provém do fato de ela condensar os valores morais mais altos que, no indivíduo, não se realizam senão imperfeitamente.

Toda a essência de seu conceito de sociedade repousa sobre a noção de síntese. Da mesma forma que o indivíduo é a síntese da associação de elementos químicos, a sociedade é a síntese gerada pela associação dos indivíduos, ultrapassando-os temporal, espacial e moralmente. A natureza *sui generis* da resultante é produzida no e pelo processo de associação: "... o todo não é idêntico à soma de suas partes, constitui algo de diferente e cujas propriedades divergem daqueles que apresentam as partes de que é composto" (1974 [1895] : 89). Divergem, como vimos, em grau e natureza, quantitativa e qualitativamente:

> "... a sociedade não é simples soma de indivíduos e sim sistema formado pela sua associação, que representa uma realidade específica com seus caracteres próprios. Sem dúvida, nada se pode produzir de

coletivo se consciências particulares não existirem; mas esta condição necessária não é suficiente. É preciso ainda que as consciências estejam associadas, combinadas de determinada maneira; é desta combinação que resulta a vida social, e, por conseguinte, é esta combinação que a explica. Agregando-se, penetrando-se, fundindo-se, as almas individuais dão nascimento a um ser, psíquico se quisermos, mas que constitui individualidade psíquica de novo gênero" (: 90).

Toda a preocupação da reflexão filosófica com o ser humano tinha no indivíduo seu ponto de partida: ele era um objeto privilegiado, dada a sua dupla natureza de cognoscente e cognoscível e dentro de sua consciência se encerrava todo fenômeno verdadeiramente humano. Para conhecê-lo era suficiente que, através de um processo de reflexão introspectiva, se lhe aflorasse à consciência sua forma de ser. Mais do que ponto de partida teórico, a sociedade não constituía em relação ao indivíduo senão um meio que lhe permitia atingir seus objetivos. Por isso, o conhecimento da sociedade era, necessariamente, mediatizado pelo conhecimento do indivíduo, isto é, a sociedade não se constituía como objeto próprio de reflexão senão e na medida em que se postulava como meio para um fim — o indivíduo. Quando Durkheim elege a sociedade como ponto de partida — lógico e histórico — isto é, quando ela se torna o objeto e, ao mesmo tempo, sujeito coletivo, ele efetua como que uma inversão: aqui, o entendimento do indivíduo só é possível via sociedade. Está aberto o espaço para o especificamente social.

Se, primeiramente, os fatos sociais se explicavam a partir dos fatos psíquicos individuais, agora a relação entre eles passa a ser de analogia e não mais de causalidade. O sociólogo não precisa mais de intermediários. Os fatos sociais se explicam pelo próprio social e mesmo a compreensão do indivíduo, como parte do todo/sociedade, é impossível fora de seus limites. O homem isolado é uma abstração. Ele não só pertence à sociedade como nada mais é do que essa sociedade objetivada. Quando ele sente, quando ele quer, quando ele age, é a sociedade que, através dele, sente, quer e age. E até aquilo que parecia constituir a essência definidora de sua personalidade, objeto de zelosa preocupação de filósofos e teólogos — o livre arbítrio e a potencialidade de criação do ideal — revela-se, ao fim e ao cabo, como a forma imperfeita pela qual a sociedade é individualmente atualizada. Aliás, a consciência

de indivíduo e o culto à pessoa humana só se tornaram possíveis graças à sociedade que, em seu processo de evolução, promove o aperfeiçoamento pessoal. É através da sociedade que o homem ascende da animalidade à humanidade. A sociedade é o projeto da natureza.

É evidente que esse movimento de deslocamento que coloca a sociedade como centro da reflexão deveria encontrar séria resistência. As duas discussões mais fundamentais com a filosofia parecem-me ser as referentes ao livre arbítrio individual e ao processo de criação do ideal. Por haver enfatizado a autoridade moral da sociedade perante o indivíduo e, portanto, a legitimidade de seu mandato de coerção, pareceria que Durkheim negava ao indivíduo aquilo que constituía sua própria definição: a existência de uma consciência autônoma que lhe permitisse deliberar, escolher e, portanto, assumir seus próprios atos. Se a sociedade se postula como força à qual não é possível resistir, nem exteriormente, nem interiormente, toda a possibilidade de um compromisso do indivíduo com seus próprios valores morais é destruída. Pois para os filósofos e, principalmente, os moralistas, a moral não podia ter por fonte senão a consciência individual, aquilo que seria sua espiritualidade, superiora e controladora de seus instintos naturais. Dentro dessa perspectiva, os valores morais pareceriam, não apenas ser os mesmos no decorrer da história da humanidade, mas para todo e qualquer grupo humano. Espécies de absolutos, de valores por si mesmos, constituíam um aspecto da antinomia animalidade/espiritualidade. Tratá-las como um objeto científico qualquer equivalia a despí-los dessa sua aparência sacralizada e isso configurava uma negação da própria moralidade. Um dos argumentos mais fortes de defesa à tese de que a consciência individual seria a fonte da moral (razão pela qual se poderia apreender sua essência através da mera reflexão introspectiva) era o de que, mesmo em momentos de decadência moral de uma sociedade, o indivíduo pode manter seus próprios valores morais e tomá-los, inclusive, como referencial para empreender um processo de críticas e de reforma.

Todas as contra-argumentações de Durkheim a essa tese tendem a mostrar que a possibilidade de se estudar a moral positivamente tem como condição primeira, não a sua dissolução, mas a fundação de sua realidade, isto é, a demonstração de que a moral independe da consciência do moralista e do filósofo. Quando o moralista cria um sistema moral ou quando sobre ele reflete o filósofo, ambos fazem parte do fato moral que a ciência quer determinar. Nesse sentido, o fato moral é objetivo, exterior ao sujeito; a sociedade é sua fonte: "... a

sociedade está qualificada para o papel de legisladora pelo fato de estar investida aos nossos olhos de uma autoridade moral perfeitamente estabelecida" (1970 [1824] : 90): a legitimidade de sua autoridade provém do fato de a representarmos como ser psíquico superior, já que "ela é a fonte e a depositária de todos os bens intelectuais que constituem a civilização" (: 90) e já que a posse desses bens é a condição de nossa libertação da natureza.

Acredito, com Bouglé, que a noção de civilização remete, em Durkheim, ao "conjunto dos bens espirituais que são instrumentos de aperfeiçoamento pessoal, ao mesmo tempo que de comunhão social (: 13), pois só assim se poderia compreender em que sentido a autoridade da sociedade é legitimada em sua função. Na verdade, para Durkheim, a única relação moral é aquela existente entre o indivíduo e o grupo. A moral particular nada mais é do que a moral social imperfeitamente cumprida no indivíduo. É por essa razão que não se pode exigir de uma sociedade que ela tenha uma moral distinta daquela engendrada pelo seu estado. Esse caráter é objetivo — responde, portanto, à perspectiva sociológica positiva — e, através dele, se torna compreensível a variação da moral em uma mesma sociedade, historicamente, e entre distintas espécies sociais. Podemos interpretar a problemática da dificuldade com que se defronta o indivíduo ao tentar uma reforma moral que tenha por base um ideal individual, pensando na determinação, pela sociedade, das formas de pensar individuais. Quando Durkheim coloca a reforma moral na dependência da ciência é porque a ciência é uma expressão da sociedade enquanto sujeito coletivo, único capacitado a promover sua própria transformação, tomando por base um ideal coletivo:

> "Assim como a ciência das coisas físicas nos permite corrigir a vida física, a ciência dos fatos morais nos põe em condições de corrigir, de reaprumar, de dirigir o curso da vida moral. Mas essa intervenção da ciência tem por efeito substituir o ideal coletivo de hoje, não por um ideal individual, mas por um ideal igualmente coletivo e que não exprima uma personalidade particular e sim a coletividade compreendida de uma forma mais perfeita" (: 83).

Historicamente, e estendendo a discussão, o pensamento científico é a expressão corrigida do pensamento religioso. A sociedade busca formas cada vez mais perfeitas de expressar--se, tanto no plano lógico, como no plano moral. A moral cien-

tífica deve substituir a moral religiosa para que haja correspondência, no estado positivo, entre a razão e os valores. E é essa moral científica que importa construir. Devemos lembrar também que para Comte como para Durkheim, a reforma moral constituía a necessidade mais premente das sociedades modernas, o que se torna bastante claro se pensarmos que as noções de projeto de civilização das sociedades e aperfeiçoamento espiritual eram expressões equivalentes. Não é por outra razão que sua obra está marcada pela moralidade e que todos os seus trabalhos, especialmente *De la Division du Travail Social* (1893) e *Le Suicide* (1897), tratam do fundamento da moral: a vinculação do indivíduo ao grupo. A função da divisão do trabalho é, antes de mais nada, promover a solidariedade social; o progresso material segue e não antecede esse aspecto moral. A ausência de uma regulamentação das relações sociais é responsável pela emergência de conflito, pois o indivíduo é naturalmente presa de ambições sem limites que apenas a ação disciplinadora da sociedade pode conter.[4] O afrouxamento dos laços entre ele e o grupo é responsável, em *Le Suicide,* pela elevação da taxa de suicídios até à anomia, o que revela como ele depende da sociedade para a própria conservação de sua integridade e da impossibilidade da conservação dos valores morais, à medida em que se afasta do grupo. Assim, a relação entre o indivíduo e a sociedade é colocada sob novo aspecto: a condição de existência do indivíduo é que ele permaneça em sociedade: esta, ao mesmo tempo que se impõe e nos constrange, torna-se desejável por sua natureza qualitativamente superior; é a sede da razão, da moral e do ideal. Esses dois aspectos da moral, o objetivo e o subjetivo, estão presentes na discussão durkheimiana com a filosofia, postulando-se a ciência positiva dos fatos morais como a única capaz de dar conta dessa antítese que constitui a própria essência da moral. A filosofia e os moralistas sempre se preocuparam com a moral individual e, portanto, com seu aspecto subjetivo, o bem, ou ainda com o indivíduo e seu aspecto objetivo, o dever (como Kant). Os utilitaristas também partiam do indivíduo quando subordinavam a moral a fins meramente pragmáticos. Durkheim parte da sociedade e trata o fato moral em seus aspectos essenciais, apesar de, na verdade, dedicar-se mais a seu aspecto objetivo, o dever, a obrigação. Acreditamos que provém disso o fato de a coerção ocupar em sua teoria papel tão fundamental: o que deveria ser apenas um aspecto da coisa passa a ser seu elemento definidor.

---

(4) Ele parte, seguindo Hobbes, da noção de indivíduo naturalmente egoísta.

A maneira como a sociologia pode empreender o conhecimento dos valores e do ideal de uma forma objetiva, sem reduzí-los a epifenômenos da experiência individual e sem colocá-los fora do domínio do real (como fazia o apriorismo kantiano), encontra sua melhor síntese na seguinte passagem da *Sociologie et Philosophie* (1924):

> "Tem sido censurada algumas vezes a sociologia positiva por uma espécie de fetichismo empirista com relação ao fato e uma indiferença sistemática para com o ideal. Observa-se como essa censura é injustificada. Os principais fenômenos sociais, religião, moral, direito, economia, estética são apenas sistemas de valores e portanto, ideais. A sociologia coloca-se, pois, inteira no ideal; ela não chega a ele lentamente, ao fim de suas pesquisas, ela parte dele. O ideal é seu domínio. Entretanto (e é por isso que se poderia qualificá-la de positiva se unir a um nome de ciência esse adjetivo não criasse um pleonasmo) ela só trata do ideal para dele estabelecer a ciência. Ela não cogita de construí-lo: pelo contrário, ela o toma como um dado, como um objeto de estudo e tenta analisá-lo e explicá-lo" (1970 [1924] : 114).

Essa contribuição da sociologia na explicitação dos processos de constituição dos valores e do ideal, questões sempre presentes na discussão filosófica e aparentemente insolúveis, dá-se a partir do movimento que deslocou do indivíduo para a sociedade o centro de seu sistema explicatório. Também para a compreensão da gênese da razão, todo o paradoxo residia em explicar as categorias do entendimento sem privá-las de sua especificidade, a saber, a universalidade e a necessidade, e sem postular sua imanência ao espírito humano. Para o apriorismo, as categorias do entendimento como condição do pensamento eram dadas *a priori* de qualquer experiência sensível. Para os empiricistas, elas não se constituíam senão como epifenômeno da matéria individual. "Mas uma e outra solução promovem graves dificuldades. Se se adotar a tese empirista retira-se às categorias suas propriedades características..." (1968 [1912] : 18) e se se toma a tese apriorista, a questão das categorias torna-se impensável pela ciência, pois "para responder a essas perguntas, imaginou-se às vezes uma razão superior e perfeita acima das razões individuais e da qual essas emanariam e de quem teriam, por uma espécie de participação mística, sua maravilhosa faculdade: é a razão divina..." (: 19).

A redução efetuada pela abordagem empiricista consiste na destruição das duas características essenciais das categorias: a universalidade — elas não se aplicam a nenhum objeto particular mas a todo o real, são impessoais, gerais, independem de todo sujeito individual — e a necessidade — elas são condição do pensamento, a razão não é outra coisa que o conjunto dessas categorias fundamentais. O empiricismo, ao negar essas características, negava a própria razão; sua tese conduzia ao irracionalismo. Já o apriorismo era racionalista, mas não conseguia explicar a gênese das categorias sem postular sua inerência ao espírito humano. Embora reconhecendo que o conhecimento está formado de dois elementos — o empírico e o racional — não podiam explicar como a razão ultrapassa a experiência, isto é, como se pode chegar à elaboração de categorias universais, a partir da experiência sensível que é particular.

A solução durkheimiana ao problema das categorias conserva do empiricismo a postura positivista que coloca a questão do pensamento como pertencente ao mundo real e do apriorismo a irredutibilidade da razão à experiência, portanto, suas características essenciais. Apenas agora não é o indivíduo o construtor das categorias, mas os indivíduos associados, isto é, a sociedade. Pela razão mesma de ter a sociedade como gênese é que as categorias podem ser gerais e impessoais e constituir-se na essência da razão. Pois a sociedade, como depositária dos conhecimentos de sucessivas gerações, é a única a poder construir categorias tão abrangentes que envolvam, hierarquicamente, todas as outras noções e conceitos. E unicamente ela possui a força moral suficiente para impor aos indivíduos os quadros lógicos do pensamento, tornando-os comuns, portanto, e possibilitando a existência de uma base comum de comunicação e consenso. A sociedade, como fonte do pensamento lógico, ofereceu-se primeiro à consciência como dado e, através dela, é que se tornou possível o conhecimento da natureza. A sociedade não se ofereceu apenas como forma do pensamento lógico mas, também, como conteúdo. Assim, a categoria *todo* é a própria expressão da sociedade, do mesmo modo que aquelas de gênero e espécie — base do sistema lógico de classificação — expressariam a própria organização hierárquica entre os homens. Como o primeiro passo do conhecimento é a classificação e como a base da classificação é a sociedade,(5) explica-se porque, para Durkheim, que procura

---

(5) A classificação é "uma organização consciente de si" (Durkheim 1968 [1912] : 452).

reproduzir logicamente o movimento histórico da constituição dos fenômenos, a classificação sociológica e a definição ocupam em sua teoria papel tão fundamental. Vimos que o autor, seguindo Comte, encontrava na religião a primeira manifestação pensante do homem; se as categorias do entendimento são a condição do pensamento e, portanto, contemporâneas da humanidade, conclui-se que sua primeira forma foi a religiosa. É desse modo que Durkheim deriva a ciência da religião e tenta evadir a antinomia racionalismo/irracionalismo. Obedece a lógica idêntica a suposição de que o objeto de fé da religião é a sociedade transfigurada. O irracionalismo caracterizador da religião desaparece quando se mostra que os homens adoram, sem o saber, um objeto real, passível de ser apreendido pela ciência, logo, pela razão. A religião não se coloca para além da razão; pelo contrário, ela constitui sua primeira forma. Esse é um dos aspectos da anterioridade e proeminência da sociedade em relação ao indivíduo, exaustivamente tratado em *De la Division du Travail Social* (1893). Historicamente, o indivíduo se dissolvia no grupo, a extensão da consciência comum e a reprodução individual do tipo coletivo deixavam pouco espaço para o desenvolvimento de características particulares, a diferenciação era mínima, o consenso era garantido através da solidariedade mecânica, quer dizer, através do ajustamento de partes iguais e intersubstituíveis. Posteriormente, a evolução levaria a uma complexificação maior, tal como se verifica entre os organismos superiores. A diferenciação das partes provocou o desaparecimento da solidariedade mecânica e sua substituição pela solidariedade orgânica baseada na especialidade das funções e no trabalho orgânico para a manutenção da ordem vital. Apenas a diferenciação resultante da evolução permitiu o florescimento das potencialidades particulares e só nesse momento determinado foi possível a noção e a consciência de individualidade. O culto à personalidade humana é, portanto, contemporâneo das sociedades modernas. Quanto à proeminência da sociedade, Lévi-Strauss chama a atenção, em seu artigo *La Sociologie Française* (1974), para o fato de que essa discussão filosófica é anterior a Durkheim. Alguns filósofos, entre eles Lévi-Bruhl, contrapunham-se a essa tese, afirmando que não havia nenhuma justificativa filosófica para o fato de a síntese gerada pela associação dos indivíduos ser de natureza qualitativamente superior àquela formada pela associação dos elementos químicos cuja síntese é o indivíduo. Cremos que essa qualidade superior está na obra durkheimiana referida muito mais ao aspecto moral do que, por exemplo, à superioridade material e intelectual,

razão pela qual nos parece adequado referí-la ao processo de sacralização do social. É o indivíduo que confere à sociedade esse caráter superior (está implícito, obviamente, que ele é coagido a fazê-lo ao internalizar, através da socialização, a própria noção de valor e do que ele representa), ao concebê-la como um sujeito coletivo que condensa, em alto grau, tudo aquilo que se encontra disperso e incompleto entre as partes que a formam. O aspecto sagrado da moral provém exatamente dessa sua gênese.

Estas questões serão retomadas abaixo, pois é, justamente, ao tratar o fenômeno das representações coletivas que a discussão com a filosofia ganha maior relevo.

4. AS REPRESENTAÇÕES COLETIVAS

No início deste trabalho justifiquei a ênfase dada aos fenômenos das representações coletivas com duas questões essenciais: a primeira refere-se ao fato de que foi no âmbito da Escola Sociológica Francesa que as representações se constituíram em objeto propriamente sociológico; a segunda tem a ver com o *status* teórico privilegiado que elas ocupam em seu sistema explicativo. Quanto à primeira dessas questões, é singular o esforço dispendido por Durkheim em sua discussão com a Psicofisiologia (1970 [1924]), pois ele deveria, inicialmente, demonstrar a realidade das representações individuais para, posteriormente, e de forma análoga, reivindicar a existência desses fenômenos psíquicos *sui generis*, que são as representações coletivas. Os psicofisiologistas reduziam a consciência individual a um epifenômeno da vida física e a memória a um mero fato orgânico. O estabelecimento da realidade da memória mental se postulava, assim, como a condição prévia e necessária à existência do fenômeno das representações individuais e ao reconhecimento de sua natureza especial. Essa especificidade das representações consiste em ultrapassarem o substrato orgânico que lhes dá origem, formando uma síntese de natureza distinta da dos elementos químicos que se associaram em sua produção, tornando-se, elas próprias, a partir desse momento, causas de outros fenômenos mentais.

De forma idêntica,

> "a sociedade tem por substrato o conjunto de indivíduos associados. O sistema que formam pela união, e que varia de acordo com a sua disposição sobre a superfície do território, com a natureza e o número das

> vias de comunicação, constitui a base sobre a qual se constrói a vida social. As representações, que são a trama dessa vida, originam-se das relações que se estabelecem entre os indivíduos assim combinados ou entre os grupos secundários que ora se intercalam entre o indivíduo e a sociedade total" (1970 [1924] : 38).

A distinção fundamental é que as representações individuais têm como substrato, de um lado, o indivíduo, embora não se reduzam a um fato orgânico — são fatos de outra espécie, sua natureza é psíquica, o que não significa que eles não sejam tão reais quanto os fatos materiais — e, de outro lado, as representações coletivas, os indivíduos associados, que é a sociedade. É nesse sentido que elas pressupõem a combinação das consciências elementares, embora não se encontrem inteiras em nenhuma delas e lhes sejam, dessa forma, exteriores. "Uma vez que essa síntese é obra do todo, é o todo que ela tem por ambiente. A resultante ultrapassa, portanto, cada espírito individual, assim como o todo ultrapassa a parte. Ela existe no conjunto" (1970 [1924] : 39). A forma pela qual ela existe no todo é diversa daquela expressada pelas partes, pois, na fusão das consciências elementares, as características individuais são neutralizadas, permanecendo apenas as propriedades mais gerais da natureza humana. A única possibilidade de apreensão das representações coletivas repousa na consideração do grupo em sua totalidade; é a apreensão objetiva, para qual a sociologia positiva aponta. Essa objetividade das representações é empiricamente verificável no fato de sua obrigatoriedade. As crenças, as regras de moral, o direito, etc., são traduções encarnadas na obrigatoriedade das normas, das maneiras de pensar e de sentir da sociedade, da forma como ela se representa, constituindo, justamente por isso, a via de acesso pela qual o pensamento e os sentimentos da sociedade chegam a ser conhecidos. A força dessas normas não lhes é intrínseca, mas deriva da natureza moral superior da sociedade que assim se exterioriza. As representações, obviamente, não se reduzem às normas explícitas ou difusas, mas estas constituem o aspecto exterior, através do qual se chega às suas propriedades mais profundas. Também nesse sentido, elas são exteriores à consciência particular.

A explicação das representações deve, portanto, ser buscada, não no indivíduo, mas na sociedade e nesta, ao nível muito especial de suas manifestações psíquicas. Ao definir as representações como a "alma da sociedade", Durkheim queria dizer que elas expressam a espiritualidade do organismo so-

cial — questão que em sua filosofia ocupa, como vimos, um papel de destaque — no sentido de que uma sociedade não se reduz ao funcionamento adequado de seus órgãos, mas é, também, criadora de ideal. As representações coletivas constituem a qualidade do social, ao passo que o substrato do qual se originam só se transforma ao nível da quantidade. A isso me referi como primazia do fenômeno das representações no sistema teórico da Escola, a qual corresponde a uma tradução da função privilegiada que cumprem ao nível das sociedades concretas.

Com efeito, toda a possibilidade de existência continuada da organização social pressupõe, como condição necessária, o estabelecimento de um consenso entre as partes elementares de que é formada. Ao partilhar uma linguagem, sentimentos, valores e ideais comuns, estreita-se a vinculação do indivíduo ao grupo a um ponto tal que, postulando-se como um ideal individual a reprodução do tipo coletivo (no verdadeiro sentido de ascensão a uma humanidade), a existência do indivíduo passa primeiro pela da sociedade. Eis em que sentido ela (a sociedade) é, historicamente, anterior ao indivíduo. E, como para Durkheim uma das formas privilegiadas de apreensão de um fenômeno é a reprodução lógica de sua ordem real de constituição, explica-se porque em *La Division* a solidariedade mecânica antecede e é substituída pela solidariedade orgânica. Sendo as representações a base do consenso e, portanto, das formas de solidariedade, a realização do tipo coletivo nos indivíduos foi, no primeiro caso, produto do amplo predomínio e extensão da consciência coletiva que subsumia as menores particularidades individuais. Já as formas de solidariedade orgânica, não apenas permitem, como repousam sobre o desenvolvimento das diferenças individuais (da indiferenciação à diferenciação de funções), o que implica na redução da extensão da consciência coletiva. Qual seria, pois, a forma de se manter aqui o consenso? Simplesmente pelo estabelecimento do culto à pessoa humana, da valorização do respeito à especificidade individual, pois a pessoa humana de que trata esse culto é uma pessoa humana genérica, é o tipo que encarna a humanidade. Se, num primeiro momento (solidariedade mecânica), o tipo coletivo que a sociedade postulava como ideal tinha no grupo seu modelo, aqui, o que ela postula como ideal é moldado no indivíduo, mas não num "indivíduo individualizado", se nos fazemos entender — o que seria, aliás, completamente incompatível com o pensamento durkheimiano —, mas num indivíduo socializado, no sentido de que ele expressa a sociedade objetivada. Foi dessa forma que Durkheim pode constituir o

ideal em objeto da ciência. Pois, do mesmo modo que para a questão das categorias do entendimento, as formas de pensar o ideal, ora o postulavam como imanente ao espírito humano — e, portanto, fora e acima da experiência empírica —, ora o reduziam a um epifenômeno do espírito individual. Todo o grande esforço era mostrar que o ideal é um produto da experiência empírica sem retirar-lhe sua realidade e especificidade e colocá-lo, por essa via, como objeto passível de ser conhecido pela ciência. A solução durkheimiana para a questão das categorias se reproduz aqui no movimento que desloca do indivíduo para a sociedade a gênese do potencial criador e na demonstração de que é a sociedade concreta que se coloca como modelo do ideal, embora esse a ultrapasse, como o símbolo ultrapassa a coisa representada:

> "Assim, a formação de um ideal não constitui um fato irredutível, que escapa à ciência; ele depende das condições que podem ser atingidas pela observação: trata-se de um produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si mesma e manter, num grau de intensidade necessário, o sentimento que tem de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral, que se traduz por um conjunto de concepções ideais em que vem manifestar-se uma nova vida assim despertada; elas correspondem a esse afluxo de forças psíquicas que se superpõem portanto àqueles de que dispomos para as tarefas cotidianas da vida. Uma sociedade não pode se criar nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar um ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de indulgência pela qual ela se completaria, uma vez formada; é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente..." (Rodrigues, 1978 : 70).

Essa concentração da vida moral, essa efervescência que caracteriza o processo pelo qual a sociedade se refaz é a fonte de explicação das mudanças mais essenciais da sociedade: é nos períodos de efervescência social que novos valores morais substituem aqueles incompatíveis com um novo estado da sociedade (estado esse objetivamente determinado, como vimos, pela densidade material e moral), que as religiões são geradas e que formas de expressão mais perfeitas da sociedade substituem as menos perfeitas.

Esse raciocínio é fundamental para a compreensão da teoria durkheimiana da religião, representações coletivas privi-

legiadas por terem se constituído na primeira forma de expressão de um pensamento organizador do mundo e, portanto, núcleo de todas as outras representações coletivas como o direito, a moral e a ciência. A tentativa de resolução de antinomia racional/irracional, ciência/religião passa, necessariamente, pela via da recuperação do objeto da fé religiosa, pois, se a concepção teológica a colocava numa esfera impenetrável ao conhecimento racional ao postular a fé como a condição única de sua apreensão, as tentativas seculares (em oposição às teológicas) de compreendê-la pela via da razão não reafirmavam senão essa mesma impossibilidade, na medida em que equacionavam o objeto da fé em termos de uma ilusão coletiva. Ao afirmar que os homens não adoram senão a sociedade transfigurada, Durkheim estava, na verdade, afirmando que a religião, por ter sido a forma primeira do pensamento lógico, não poderia fundar-se na ilusão. Representação coletiva que é produto e expressão da sociedade, sua objetividade está garantida pelo fato mesmo de ser coletiva. Isto não significa, obviamente, que a idéia que dela faz o crente ou o teólogo que sobre ela teoriza seja objetiva, mas ela, em si, é objetiva no sentido de que não poderia deixar de estar fundada na natureza das coisas. Ainda que se questione a religiosidade do autor ao configurar a sociedade como objeto escondido da fé (Aron, 1967 : 36), duas questões essenciais permanecem: 1) se a religião se definisse pelo irracional, a ciência sociológica não poderia aspirar a ser uma ciência geral da sociedade, pois não poderia explicar uma de suas manifestações mais fundamentais, tanto no sentido da função que desempenha ao garantir a coesão social, como pelo fato de ter se constituído na primeira concepção de mundo do homem (não importa, no momento, o quão discutível esse segundo postulado possa ser); e 2) a objetividade das representações coletivas, enquanto um objeto específico, estaria em jogo e, conseqüentemente, um dos suportes do sistema teórico durkheimiano perderia sua base: o suposto de que a objetividade dos fenômenos sociais repousa em seu caráter de coletivos e, portanto, de obrigatórios. Se uma das mais eminentes expressões da sociedade não estivesse fundada na natureza das coisas, o pré-logismo seria trazido para o coração da sociologia e um dos postulados mais caros a Durkheim — o predomínio do pensamento racional caracterizador do estado positivo — não encontraria nenhum respaldo à sua concretização. Se a coerção e a obrigatoriedade das representações religiosas não proviessem da superioridade moral do objeto da fé que justifica e explica sua imposição ao homem, estaria configurado que a primazia da sociedade pe-

rante o indivíduo repousa muito mais em sua superioridade material do que moral. Sua função de promover a ascensão do indivíduo ao nível superior de humanidade estaria, assim, desfeita pela utilização de uma força não moral que tornasse obrigatória uma representação de si não fundada na natureza das coisas.

O sentido desta discussão é dimensionar o verdadeiro alcance da expressão constantemente usada neste trabalho, quando imputamos à Escola Sociológica Francesa o haver "constituído as representações coletivas como objeto sociológico": a demonstração de sua existência independente das consciências individuais que postulava um outro método de conhecimento que não o da introspecção filosófica. Esse é, para nós, o aspecto mais essencial da tentativa durkheimiana de recuperação do objeto religioso, como de resto, dos fenômenos morais e do processo lógico de classificação. Não desconhecemos, evidentemente, as implicações de sua proposta, pois a demonstração da origem social dessas representações poderia imprescindir da idéia de que é a sociedade o objeto de adoração religiosa. Mas isto seria desconhecer a apropriação durkheimiana do positivismo comteano que concebe a história como "a história do espírito humano", ou da razão humana, expressa nos diferentes estados teológico, metafísico e positivo. A forma como essa apropriação se dá nos limites da tradição empírico-indutiva — onde a explicação dos fenômenos sociais se dá, necessariamente, via substrato social —, mostra até que ponto a herança racionalista impedia que Durkheim submergisse no dogma da exterioridade. A concepção da história da razão humana era, em Comte, idealista. Sem reduzir a razão à sensação e sem negar a base empírica do conhecimento, Durkheim postula a autonomia relativa das representações em relação ao seu substrato original. Dessa forma, apesar de as representações coletivas estarem, num primeiro momento histórico, extremamente vinculadas à organização social que as suporta — dentro de sua perspectiva, as sociedades constituídas de apenas dois clãs (como as australianas) que se expressam, ao nível da religião, como totêmicas —, elas passam, num momento posterior, a desenvolver-se segundo uma dinâmica e leis próprias; tornam-se causas de outras representações. Assim se pode compreender como sua apropriação da lei dos três estados evadiu o idealismo comteano, sem negar a possibilidade de uma história da razão humana.

Do que foi dito decorrem várias implicações teóricas importantes: a) A explicação genética amplamente utilizada por Durkheim e melhor exemplificada em *Les Formes Elémentaires*

de la Vie Religieuse (1912) deveria levar, necessariamente, no caso das representações coletivas, ao estudo da forma (supostamente) mais simples de religião, núcleo das outras representações (segundo a lei dos três estados). Essa forma mais simples, na verdade *o todo* mais simples, contém a essência do fenômeno da religião desnudado de sua complexificação contigencial ou histórica — razão pela qual há uma maior transparência(6) no processo de a conhecer — o que legitima a extensão da observação para além de seu limite empírico.

A derivação da moral, do direito e da ciência, a partir dessa primeira forma de representação, se explica através do postulado da autonomia relativa das representações, ao mesmo tempo que se abre espaço para a existência de expressões coletivas comuns à humanidade. Com efeito, a negação dessa autonomia — ponto de crítica de Durkheim aos empiricistas — deixaria fora de explicação a maior parte das representações coletivas, além de postular para as restantes uma correspondência, ponto a ponto, com o substrato social. A autonomia que Durkheim deseja enfatizar pressupõe uma primeira relação de causalidade (e não de correspondência; em nenhum momento, inclusive em sua gênese, as representações têm com o seu substrato relação de correspondência), mas aponta, tanto para as características *sui generis* que formam a natureza das representações em relação ao substrato (e isso, desde sua formação), quanto para a independência com que elas posteriormente se reproduzem.

b) Postulando a religião como a primeira forma conceitual, através da qual a sociedade se pensou e pensou o mundo, o que desde já elimina o irracionalismo como seu elemento definidor, Durkheim abolia toda a possibilidade de existência de sociedades pré-lógicas. Sua definição de pensamento conceitual não repousa na possibilidade de generalização: "Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar em conjuntos os caracteres comuns a certo número de objetos; é subsumir o variável sob o permanente, o individual sob o social" (1968 [1912] : 448-9). Sendo o pensamento conceitual o fator de diferenciação entre o homem e o animal — se o homem não vivesse em sociedade ele não teria necessidade de conceitualizar, suas sensações e instintos seriam suficientes para prover sua subsistência; o pensamento conceitual pressupõe

(6) Para Durkheim, a menor proximidade temporal entre a causa e o efeito, no plano histórico, tornava mais transparente, no plano lógico, a relação de causalidade estabelecida entre os fenômenos. Por essa razão, Lévi-Strauss lhe faz a seguinte crítica: "É evidente que encontramos aqui uma confusão entre os pontos de vista histórico e lógico..." (1974 : 525).

a sociedade —, ele é contemporâneo da humanidade e nenhuma sociedade humana, mesmo numa perspectiva evolucionista, teria vivido um momento anterior à razão, à lógica;(7) nesse sentido, Durkheim inclui as sociedades primitivas que eram acusadas, à época, de possuírem uma mentalidade pré-lógica, dada a ausência do processo de generalização.

> "Dizer que os conceitos expressam o modo pelo qual a sociedade se representa as coisas, é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Recusamo-nos, pois, a ver nele (no pensamento conceitual) o produto de uma cultura mais ou menos tardia. Um homem que não pensasse por conceitos não seria um homem; pois não seria um ser social. Reduzido apenas a seus preceitos individuais, seria indistinto do animal. Se a tese contrária pôde se sustentar, foi porque se definiu o conceito por caracteres que não lhe são essenciais" (Durkheim, 1968 [1912] : 448).

Em Durkheim, o pensamento conceitual pressupõe a sociedade, no sentido de que as categorias de entendimento — como condição do pensamento e os conceitos que elas abarcam de forma hierárquica — não podem ter o indivíduo como fonte. Esse pensamento conceitual brota da própria necessidade de expressão da sociedade.

> "Outra coisa muito distinta ocorre com a sociedade. Esta não é possível senão sob a condição de que os indivíduos e as coisas que a compõem estejam repartidos em diferentes grupos, isto é, classificados, e que esses próprios grupos estejam classificados uns em relação aos outros. A sociedade supõe, pois, uma organização consciente de si que não é outra coisa que uma classificação..." (1968 [1912] : 452).

É neste sentido que o pensamento lógico tem por fonte a sociedade. Ao criar sua forma de expressão, a sociedade se ofereceu como conteúdo, já que a distinção entre forma e conteúdo é meramente operatória. As categorias e os conceitos não traduzem senão a organização social, tanto na forma lógica de suas relações, quanto no significado que condensam. E como não é necessário que seus limites coincidam com o da organização social que os gerou, a organização lógica vai-se

---

(7) Para uma maior compreensão dessa perspectiva, remetemos o leitor às obras de Lucien Lévy-Bruhl.

tornando autônoma, impersonaliza-se e universaliza-se. Chegamos à sua forma mais desenvolvida: a ciência, forma de pensamento de várias sociedades e que tende a tornar-se a forma de pensamento de um todo mais vasto, a humanidade. Todo o esforço durkheimiano de compreensão das representações coletivas remete à possibilidade de entender a forma pela qual a razão humana se aperfeiçoa e acompanha na história o processo através do qual formas menos perfeitas de concepção do mundo são substituídas por formas mais perfeitas e mais universais e, portanto, mais aptas a expressar a síntese final do processo de evolução: o todo formado por todas as sociedades, a Humanidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Roberto Cardoso de Oliveira, de quem sempre recebi uma orientação não dogmática perante o conhecimento. Este trabalho expressa, em grande medida, um processo de discussão travado com meus colegas de curso de Mestrado na UnB Gustavo Sérgio Lins Ribeiro e Marisa Veloso.

BIBLIOGRAFIA

Principais obras de Émile Durkheim

1893 — *De la Division du Travail Social* — Paris, F. Alcan (7.ª ed. PUF, 1960).

1895 — *Les Règles de la Méthode Sociologique* — Paris, F. Alcan (Tradução de Maria Isaura P. de Queiroz — São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974).

1897 — *Le Suicide. Étude Sociologique* — Paris, F. Alcan (11.ª ed. PUF, 1969). (Tradução de Luz Cary, Margarida Garrido e J. Vasconcelos Esteves. Livraria Martins Fontes, 1977).

1912 — *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.* Le Systéme Totémique en Australie — Paris, F. Alcan (5.ª ed. PUF, 1968).

1922 — *Éducation et Sociologie* — Paris, F. Alcan. (Tradução de Lourenço Filho — São Paulo, Melhoramentos, s.d.).

1924 — *Sociologie et Philosophie.* Prefácio de C. Rouglé — Paris, F. Alcan. (Tradução de J. M. de Toledo Camargo — Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1970).

1925 — *L'Éducation Morale* — Paris, F. Alcan. (Nova ed. PUF, 1963).

1928 — *Le Socialisme. Sa definition. Sés debute. La doctrine saint-simonienne.* Introdução de M. Mauss — Paris, F. Alcan. (Nova ed. PUF, 1971).

1938 — *L'Évolution pedagogique en France* — Introdução de M. Halbwachs. Paris, PUF (2.ª ed. 1969).

1950 — *Leçons de Sociologie. Physique des Moeurs et du Droit.* Apresentação de H. N. Kubali. Introdução de G. Pavy. Paris/Istambul, PUF/Faculté de Droit.

1953 — *Montesquieu et Rousseau, Precurseurs de la Sociologie.* Nota Introdutória de G. Davy. Paris, Marcel Piviere.

1955 — *Pragmatisme et Sociologie.* Prefácio de A. Cuvillier. Paris, J. Vrin.

1969 — *Journal Sociologique.* Introdução e apresentação de J. Duvignaud. Paris, PUF.

1970 — *La Science Sociale et l'Action.* Introdução e apresentação de Jean-Claude Filloux. Paris, PUF.

Seleção de Comentadores da Obra Durkheimiana

ARON, Raymond. *Les Etapes de la Pensée Sociologique.* Paris, Gallimard, 1967.

DAVY, Georges. *Sociologues d'Hier et d'Aujourd'hui* — 2. ed. revista e aumentada. Paris, Presses Universitaire de France, 1960.

DUVIGNAUD, Jean. *Durkheim. Sa Vie, Son Oeuvre.* Avec un exposé de philosophie par — Paris, PUF, 1965.

FERNANDES, Florestan — *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica* (1.ª ed. 1959). São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972.

GURVITCH, Georges. "Les cadres sociaux de la connaissance sociologique". *Cahiers Internationaux de Sociologie.* 1959 (a). V. XXVI, nova série, p. 165-172.

————. "Pour le centenaire de la naissance de Durkheim". *Cahiers Internationaux de Sociologie.* 1959 (b). v. XXVII, nova série, p. 3-10.

HAGENBUCH, Walter. *Economia Social.* Rio de Janeiro, Zahar Ed. 1961.

LÉVI-STRAUSS. "La sociologie Française". In: GURVITCH, G. & MOORE, W. E. (org.). *La Sociologie au XXe Siècle.* Paris, PUF, 1974 — 2. v. p. 573-545.

LUKES, Steven. *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study.* New York, Harper & Row, 1972.

NISBET, Robert A. *Émile Durkheim. With Selected Essays.* Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1965.

POPE, Whithey — "Classic on Classic: Parson's Interpretation of Durkheim". *American Sociological Review.* 38 (4), 1973.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA, v. *XXI,* (3), 1959.

RAYMOND, Williams — *Cultura e Sociedade.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.

STINCHCOMBE, Arthur L. *La Construcción de Teorias Sociales.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

RODRIGUES, José Albertino (org.) & FERNANDES, Florestan (coord.) *Émile Durkheim: Sociologia.* São Paulo, Ática, 1978.

HALBWACHS, Maurice — La Doctrine D'Émile Durkheim. *Revue Philosophique, 85,* : 353-411, 1920.